

## ZU DEN ANFÄNGEN ALTINDISCHER STAATSLEHRE

Die Staatslehre wird mit Recht als eine der großen Leistungen altindischen Denkens gewertet, war sie doch neben der Medizin diejenige Wissenschaft, die sich am ehesten von der brahmanischen Theologie löste und unabhängige Lehren entwickelte<sup>1</sup>. Ihre Entstehung und frühe Entwicklung läßt sich allerdings weit weniger gut verfolgen als die der Medizin, für die bereits die vedischen Texte — beginnend mit dem *Atharvaveda* — eine Fülle von Material liefern. Die Staatslehre tritt uns in ihrem ältesten überlieferten Text, dem *Arthaśāstra* des Kauṭilya (weiter: KA) bereits in voll entwickelter Form entgegen. Die Lehren der Staatslehrer vor Kauṭilya, die das KA entweder namentlich nennt oder kollektiv als «Lehrer» bezeichnet und zitiert, sind außer durch Zitate in diesem Text einstweilen nicht bekannt<sup>2</sup>. Auch in den Texten die man mit Sicherheit vor das KA datieren kann, findet man wenig. Die älteren *Dharmasūtras* (Gautama, Apastamba etwa) enthalten zwar Anklänge an die Staatslehre Kauṭilyas<sup>3</sup>, doch betreffen sie nur *rājadharma*, bzw. *daṇḍanīti*, den Aufgabenbereich des Königs im Innern seines Reiches, also das Gebiet, auf dem auch Kauṭilya seine Gebundenheit an die brahmanische Ideologie am stärksten verrät — auch wenn einige Stellen zeigen, daß er nicht orthodox, sondern wirklichkeitsnah und pragmatisch und daher aufgeklärt dachte<sup>4</sup>. Für die eigentliche *nīti*

---

1. S. bei W. Ruben, *Kulturgeschichte Indiens*, Berlin, 1978, S. 136 u.a.

2. Eine Übersicht dazu gibt R. P. KANGLE, *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, Part III, Bombay, 1965, S. 1-10 und 40-59.

3. S. KANGLE, a.a.O., S. 14.

4. Die bekannteste solcher Stellen ist wohl KA 1.3.8, wo Kauṭilya in Abweichung von den *Dharmasūtras*, aber in Übereinstimmung mit buddhistischen Texten (z.B. *Milindapaṇha*) den Sūdras *vāritā* — Ackerbau, Viehzucht und Handel — als dharmagemeßen Erwerb des Lebensunterhalts zugesteht, und nicht nur Handwerke und Dienst für die Zweimalgeborenen.

(d.h. den diplomatischen und außenpolitischen Teil des *Arthaśāstra*), die wegen ihrer Raffiniertheit die altindischen Staatslehre so berühmt machte, geben die *Dharmasūtras* dagegen nichts her. Es ist von dieser Quellensituation her verständlich, wenn darüber diskutiert wurde, ob sich das *Arthaśāstra* überhaupt als selbständige Wissenschaft entwickelt habe oder lediglich als eine Abspaltung des *Dharmasāstra* zu betrachten sei<sup>5</sup>. Im folgenden soll zu zeigen versucht werden, daß man wohl mit einer unabhängigen Entwicklung der Staatslehre zu rechnen hat, deren Kern die Politik war.

Einige wenige Stellen in der vedischen Literatur lassen vermuten, daß man schon sehr früh, in der Zeit der Herausbildung von Staaten im Gangestal um 800-700 v.u.Z. begonnen hatte, sich über politische Verhaltensweisen Gedanken machen. Ruben<sup>6</sup> zitiert im Zusammenhang mit der Herausbildung wissenschaftlichen Denkens zwei solcher Stellen, *Chandogya-Upaniṣad* (weiter: ChU) 2.1.1-3 und *Aitareya Brāhmaṇa* (weiter: AB) 8.28. Letztere charakterisiert er als « Ansätze einer Staatslehre, daß er (der Despot, M.S.) u.a. seinen Gegner aufmerksam beobachten und demgemäß handeln solle » (z.a.O., S. 37). Allerdings geht er nicht genauer auf die Stelle ein. Gerade sie ist aber bei näherer Betrachtung aufschlußreich dafür, wie Staatslehre begann.

Im Unterschied zu ChU 2.1.1-3 enthält AB 8.28 nicht nur einen einzelnen Begriff, der sich eventuell mit einem Terminus der späteren Staatslehre vergleichen ließe<sup>7</sup>, sondern einen ganzen Passus darüber, wie man einem Feind erfolgreich beikommt. Er wird im Anschluß an den Ritus *brahmaṇaḥ parimaraḥ* (das Sterben rings um das *brahman* herum) angeführt, der die Vernichtung von Feinden und Widersachern (*bhrātṛvyaḥ*, *dviṣan*) durch Kenntnis der Zusammenhänge zwischen Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer (die als 5 Gottheiten bezeichnet werden) und dem Wind herbeiführen soll. Der Passus ist wohl als Bekräftigung für die Wirksamkeit des Ritus gedacht. Ein Hauspriester, der *purohita* Maitreya Kauśārava, erläuterte den Ritus seinem König, dem Sutvan Kairiśi Bhārgāyana, und verhalf ihm durch dieses magische Wissen — so will es jedenfalls der Text — zum Sieg über fünf (feindliche) Nachbarkönige. Daß Sutvan seine Erfolge aber wohl eher seiner politischen Klugheit zu verdanken hatte, wird aus den Grundsätzen (*vrata*) deutlich, die — offenbar zur näheren Charakteristik der Person Sutvans und ohne innere Beziehung zu dem geschilderten Ritus — an den Schluß des

5. Ausführlich dazu bei KANGLE, a.a.O., S. 12 ff. und B. A. SALETRE, *History of Ancient Indian Political Ideas and Institutions*, London-Bombay u.a. (Asia Publ. House), 1963, S. 15 ff.

6. Wissen gegen Glauben. Der Beginn des Kampfes des Wissens gegen den/das Glauben im alten Indien und Griechenland, Berlin, 1979, S. 37.

7. In ChU 2.1.1-3 ist es *sāman*, das Gute, das Ruben mit dem ersten der vier politischen Mittel (*upāya*) der Staatslehre in Verbindung bringen möchte.

Kapitels 8.28 gestellt werden. Im Wortlaut heißt es:

*sa eṣa brahmaṇaḥ parimaraḥ / tam etaṃ brahmaṇaṃ parimaraṃ  
Maitreyaḥ Kauśāravaḥ Sutvane Kairīśaye Bhārgāyaṇe rājñe provāca /  
taṃ ha pancarajānaḥ parimamrus, tataḥ Sutvā mahajjagāma / tasya  
vratam —*

*na dviṣataḥ pūrvā upaviśed,  
yadi tiṣṭhantaṃ manyeta, tiṣṭhetaiva /  
na dviṣataḥ pūrvāḥ saṃviśed,  
yadyāśinaṃ manyetāśitaiva /  
na dviṣataḥ pūrvāḥ prasvapyād,  
yadi jāgrataṃ manyeta, jāgriyād eva /  
api ha yadyasyāśmamūrdhā dviṣan bhavati, kṣipraṃ haiva enaṃ  
stṛṇute /*

« Dies ist das Sterben rings um das *brahman* herum. Dieses Sterben um das *brahman* herum verkündete Maitreya Kauśārava König Sutvan Kairīśi Bhārgāyaṇa. Um diesen herum starben fürwahr fünf Könige; daraufhin wurde Sutvan groß. Sein Grundsatz<sup>8</sup> war:

Man soll sich nicht eher als der Feind lagern; wenn man meint, er stünde (noch), dann soll man selbst (auch) stehen.

Man soll sich nicht eher als der Feind zur Ruhe begeben; wenn man meint, er säße (noch) da, dann soll man (auch noch) dasitzen.

Man soll nicht eher als der Feind einschlafen; wenn man meint, er sei wach, soll man selbst (auch) wachen.

Selbst wenn sein Feind steinköpfig ist — auf diese Weise wirft er ihn rasch nieder ».

Leider gibt es über König Sutvan in der vedischen wie in der späteren Literatur keine anderen Nachrichten als die eben angeführten. Man kann ihn aber wohl als den frühesten bekannten Vertreter einer (wenn auch noch keimhaften) Staatslehre ansehen, denn die ihm zugeschriebenen Grundsätze sind so, wie sie im AB dargeboten werden, mehr als eine Anhäufung zufälliger Überlegungen darüber, wie man einem Feind begegnet. Das zeigen Aufbau, Inhalt und Terminologie des Abschnitts.

Drei Maximen werden angeführt, und zwar so, daß sich eine Abfolge vom Zustand der Kampfbereitschaft bis zum Zustand des friedlichen Nebeneinander ergibt, — also gewissermaßen ein logisches System in äußerst knapper Form. Ausgangspunkt und Voraussetzung sind Wachsamkeit und Beobachten des Feindes. Entsprechend soll man dann das eigene Handeln einrichten: man ist kampfbereit, solange es der Feind ist; man bleibt auf der Hut, solange er noch nicht endgültig zur

8. *vrata* mag hier soviel heißen wie « Prinzip, nach dem man sein Leben, bzw. seine Tätigkeit einrichtet ». Der Begriff hat hier keinen Bezug zur religiösen Sphäre wie andernorts. Ähnlich *vrata* in KA 1.19.33: *rājño hi vratam-utthānam*.

Ruhe gekommen ist; erst, wenn er nicht mehr auf feindliche Aktionen sinnt, sondern friedlich «schläft», kann man selbst unbesorgt sein.

Es ist keine offensive Politik, die hier propagiert wird, sondern abwartendes Beobachten des potentiellen Gegners und eigne Aktion dann erst als Reaktion darauf und in entsprechend angemessener Form. Trotzdem zielt eigenes Handeln hier nicht auf eine bloße Verteidigung. Im Hintergrund steht als Endzweck das Unterwerfen anderer Könige, um selber «groß» zu werden. Der Ritus des «Sterbens rings um das *brahman* herum» wird ja im (wenn auch losen) Zusammenhang mit dem *aindra mahābhīṣeka* gelehrt, den Könige vollzogen, um die «Weltherrschaft» (*digvijaya*) zu erringen<sup>9</sup>. Der Sieg über benachbarte Könige und Stammesfürsten war ja in jener Zeit (das AB wird etwa ins 9.-8. Jh. v.u.Z. datiert), als in Nordindien die arischen Stämme untereinander und mit einheimischen Stämmen im Kampf um die Herrschaft in einem Gebiet lagen, ein brennend aktuelles Problem. Eine geschickte Taktik des Kriegsführens mochte man da als ebenso notwendig empfunden haben wie priesterliches Wissen und Riten, die den Erfolg im Kampf sichern helfen sollten. Sutvans *vrata* spricht dafür, daß man bereits in jener Zeit, als man gerade erst anfing, sich über *nīti* Gedanken zu machen, Grundprinzipien der späteren Staatslehre folgte. Das beginnt bei der Forderung, sich ständig über den Feind zu informieren. Ähnliches wird im *Mahābhārata* gelehrt<sup>10</sup>. Kauṭilya (wie alle anderen Staatslehrer nach ihm) erklärt aufmerksames Beobachten der potentiellen und tatsächlichen inneren und äußeren Feinde geradezu zur Grundlage und Voraussetzung jeglichen politischen Handelns, insbesondere bei der Entscheidung über eine Anwendung der vier politischen Mittel *sāma*, *dāna*, *bheda* und *daṇḍa* und des sechsfachen Verfahrens (*sādgūnyam*).

Gemessen an dem Ziel seiner Politik, «groß» zu werden über andere Könige, kann man Sutvan Bhārgāyaṇa bereits dem *vijigīṣu* der Staatslehre Kauṭilyas vergleichen<sup>11</sup>. Ebenso wie dieser sieht er nicht das Beginnen eines Krieges als das erfolgreichste Mittel an, um den Feind zu überwinden, sondern geschicktes und differenziertes Reagieren auf das, was der Gegner tut. Der gleiche Gedanke, eine kriegerische Ausein-

9. Die stereotype Formel dafür in der Aufzählung der Könige, die durch den *aindra mahābhīṣeka* zu solchen Erfolgen kamen, heißt AB 8.21-23 jeweils: *tasmād u (N.N.) samantaṃ sarvataḥ prthivīm jayan pariyāya / aśvena ca medhyeneje /*

10. Mbh. 2.5.28 z.B. fragt Nārada den Yudhiṣṭhira: «Beobachtest du auch, unbemerkt von den Feinden, stets vorsichtig, immer (kampf-) bereit, alle (deine) Gegner?» — *kaccid dviṣāṃ aviditāḥ pratiyattaśca sarvadā / nityayukto ripūn sarvān vicakṣase ripusūdana //*

11. So, wenn man die Stelle in den Kontext des *aindra mahābhīṣeka* stellt und dessen erklärtes Ziel, die «Ersiegung der Himmelsgegenden» auch als Ziel Sutvan Bhārgāyaṇas ansieht. Daß das «Sterben rings um das *brahman* herum» ursprünglich wohl aber die Vernichtung von Nebenbuhlern im Kampf um die Macht innerhalb der eigenen Stammesgemeinschaft zum Gegenstand gehabt haben mag, läßt die Formulierung am Anfang des Kapitels AB 8.28 vermuten, wo es heißt: «Wer so weiß, um den herum sterben die hassenden Verwandten, die Widersacher (... *paryeṇaṃ dviṣanto bhrātṛvyāḥ pari sapatnām mriyante*)».



andersetzung erst dann zu beginnen, wenn das Verhalten des Feindes sie herausfordert, bzw. begünstigt, wird im KA geäußert<sup>12</sup> und dort allerdings fast bis zur Perfektion ausgearbeitet. Kauṭilyas ausführliche Anleitungen zur Analyse der Lage des Gegners im Vergleich zur eigenen Situation und die Empfehlungen des siebenten bis neunten Buches, wie man einen Gegner durch wirtschaftliche Schwächung, Intrigen und eine geschickte Bündnispolitik dazu bringen kann, sich auf die Seite des *viḡiḡṣu* zu schlagen, sprechen hier für sich. Als Kernstück jeglicher Eroberungspolitik galt der altindischen Staatslehre daher die Anwendung politisch — diplomatischer Mittel — der vier *upāyas* (Bündnis, Geschenk, Spaltung und militärische Aktion) und der sechs *guṇas* (Bündnis und Krieg, Abwarten und Losmarschieren, Zuflucht und Doppelspiel). Die *nīti*-Texte zeigen Unterschiede in der Darstellung der *upāya* — und der *ṣadguṇya*-Lehre, — ein Beweis dafür, daß und wie sich diese beiden Lehren im Laufe der Jahrhunderte gegenseitig beeinflussten und unter Verwendung von Lehren anderer *Arthaśāstra*-Traditionen als der des KA weiterentwickelt wurden<sup>13</sup>. Eine Vorstufe der Lehre von den *guṇas* dürften König Sutvans Maximen darstellen.

Zunächst fällt ihr Sprachgebrauch auf: Mit *tiṣṭheta* und *āsīta* werden AB 8.28 dieselben Verben gebraucht wie im KA in den ersten Kapiteln des siebenten Buches (*ṣāḍguṇyam*)<sup>14</sup>. Aber auch inhaltlich ergeben sich Parallelen, von der Aussage des gesamten Abschnittes her wie im Bedeutungsgehalt der beiden Worte. Im AB bedeutet *sthā* soviel wie « kampfbereit stehen », *āsad* soviel wie « (wachsam) dasitzen, auf der Lauer liegen ». Im KA sind *sthāna* und *āsana* Grundbegriffe der Politik. Beide werden dort zweimal, jeweils in etwas anderer Bedeutung, definiert. *Sthāna* bedeutet zum einem KA 7.1.28 soviel wie « Gleichbleiben der Kräfte » (des *viḡiḡṣu*: *yasmin vā guṇe sthitah svakarmavṛddhiṃ kṣayaṃ vā nābhipaśyed — etad sthānam*) und ist neben *vṛddhi* (Wachstum) und *kṣaya* (Schwund) der eigenen Kräfte eine der drei Folgen der Anwendung der *upāyas* oder *guṇas*. Alle drei Zustände werden als Bestandteile einer aktiven Politik betrachtet. Man soll je nach Lage der Dinge versuchen, einen der drei zu erreichen, obgleich *vṛddhi* dabei natürlich das Erstrebenswerteste ist. KA 7.4.2-3 ist *sthāna* andererseits eine der drei Arten von *āsana*, dem abwartenden Dasitzen in Krieg und Frieden und bedeutet soviel wie « Verharren oder Stillstand » im Verlauf der Anwendung eines der politischen Verfahren (s. dazu unten und Anm. 16).

*āsana* ist im KA neben *saṃdhi*, *vigraha*, *saṃśraya*, *dvaidhibhava* und *yāna* eines der Elemente des sechsfachen politischen Verfahrens.

12. So etwa 7.2.1-3: *saṃdhivigrahayostulyāyāṃ vṛddhau saṃdhiṃ upeyāt / vigrahe hi kṣayavyayapravāsapratyavāya bhavanti / tenāsanayānayaorāsanam vyākhyātam /*

13. Vgl. dazu H. Losch, *Rājadharmā*, Wiesbaden, 1959, S. 103 ff.

14. KA 7.1.15, 21; 7.3.16, 19; 7.4.5, 6, 12, 13 u.a.; vgl. auch die Verwendung von *manyeta* in beiden Texten.

Kauṭilya definiert es zuerst 7.1.8 als *upekṣaṇa* (abwartendes Daliegen)<sup>15</sup>, « wenn man sieht: » Weder kann der Feind mich, noch kann ich ihn bezwingen » » (*na mām paro nāhaṃ param upahantum śaktaḥ*, 1.1.15). KA 7.7.1-4 wird *āsana* dann noch einmal in seiner Anwendung bei Krieg und Frieden erklärt, wobei der Begriff definiert und in drei Unterarten aufgegliedert wird:

*samdhivigrahayorāsanamṛyāṇaṃ ca vyākhyātam / sthānam āsanam upekṣanam vetyāsanaparyāyāḥ / viśeṣas tu — gunaikadeśe sthānam, svavṛddhiprāptyarthaṃ āsanam, upāyānām aprayoga upekṣnam / atisamdhānakāmāyor arivijigīṣorupahantum aśaktayor vigrhyāsanam samdhāya vā /*

« Abwartend dasitzen und Losmarschieren in Krieg und Frieden wird (jetzt) erklärt. Stillstehen, abwartendes Dasitzen und (neutrales) Zusehen — das sind die Arten des abwartenden Dasitzens. Der Unterschied aber ist (folgender): Stillstehen (heißt es), wenn man bei ein und demselben Verfahren bleibt<sup>16</sup>; *āsana*, wenn man eigenes Wachstum erreichen will; Zusehen (ist es), wenn man keines der (vier) politischen Mittel anwendet. Abwarten, nachdem man Krieg erklärt oder Frieden geschlossen hat, ist dann am Platze, wenn *vijigīṣu* und Feind, die sich gegenseitig überwinden wollen, sich keine Niederlage beibringen können »<sup>17</sup>.

Die Voraussetzung für das abwartende Daliegen im KA — die Existenz eines gleichstarken Gegners, den man nicht ohne weiteres besiegen kann — kennzeichnet auch den Ausgangspunkt der Überlegungen Sutvans im AB. Während sich *sthā* im AB und *sthāna* im KA bedeutungsmäßig unterscheiden und sich keine direkte Beziehung zwischen beiden anbietet<sup>18</sup>, ist eine Verbindungslinie von *āśad* im AB zu *āsana* bei Kauṭilya m.E. deutlich. Man muß natürlich im Auge behalten, daß zur Zeit des AB die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die spätere raffinierte Politik mit ihren vielerlei Arten, den Gegner nicht nur in kriege-

15. So Meyer. Kangle hat « *staying quiet* ».

16. In diesem Sinne möchte ich jedenfalls den umstrittenen Satz *gunaikadeśe sthānam* verstehen, im Gegensatz zu Meyers « Verharren in einer bestimmten Art von politischem Verhalten » und Kangles « *when there is only a part of the excellence present* » — *ekadeśe* also im Sinne von « an ein und demselben Ort befindlich ».

17. Man hat den Eindruck, daß Kauṭilya in Kapitel 1 und 4 des 7. Buches versucht hat, zwei Traditionen miteinander zu vereinen, die die Begriffe *sthāna* und *āsana* ähnlich, aber doch nicht ganz im gleichen Sinne verstanden. Dafür spricht das unterschiedliche Verhältnis von *sthāna*, *āsana* und *upekṣaṇa* in den beiden Kapiteln. 7.1 wird *āsana* durch *upekṣaṇa* erklärt, *sthāna* gehört zu einer anderen Begriffsgruppe. 7.4 erscheint *āsana* doppelt, als Oberbegriff im gleichen Sinne wie 7.1 und als Unterbegriff neben *sthāna* und *upekṣaṇa*, von beiden abgegrenzt dadurch, daß *vṛddhi* als Ziel angegeben ist, während bei den beiden anderen Begriffen nicht das angestrebte Ziel genannt wird, sondern lediglich Aktivität (bei *sthāna*) oder Inaktivität (bei *upekṣaṇa*) als Kennzeichen für die Unterschiedlichkeit der Begriffe.

18. Allenfalls gibt es Anklänge zwischen der Bedeutung des Verbs *sthā* in beiden Texten (d.h. im KA nur in bezug auf die ersten Kapitel des 7. Buches).

rischer Auseinandersetzung, sondern auch « friedlich » mit listigen Mitteln zu ruinieren, noch nicht vorhanden waren. Es standen sich eben noch keine Staaten mit ausgebildetem Staats- und Verwaltungsapparat, hervorragend organisiertem Spionenwesen und stehendem Heer gegenüber, sondern « Königreiche », in denen Auseinandersetzungen mit feindlichen Nachbarn wohl noch generell in offener Konfrontation geführt wurden, wobei Krieg noch eine Sache aller Männer, nicht eines Standes oder einer Berufsgruppe allein war. Im AB dienen daher die taktischen Überlegungen vorwiegend dazu, zu verhindern, daß man durch unvorhergesehene Handlungen des Gegners überrumpelt wird. Im KA dagegen geht es darum, durch Abwarten des Gegners schwache Stellen zum Vorschein zu bringen, selbst ökonomisch und militärisch stark zu werden und dann loszuschlagen. Kauṭilyas Politik ist aktiver, sie besteht nicht mehr nur in einer Reaktion auf die Handlungen des Gegners, sie entspricht einem fortgeschritteneren Stadium der Staatslehre auf dem Hintergrund einer gegenüber der *Brāhmaṇa*-Zeit weiter fortgeschrittenen Gesellschaft.

Für die immer wieder diskutierte Frage, wann und wie Staatslehre entstand und welche Gruppen der Gesellschaft an ihrer Formulierung und Tradierung beteiligt waren, ist die AB-Stelle recht aufschlußreich, denn es ergeben sich aus ihre einige neue Gesichtspunkte:

1. Man begann bereits, *nīti*-Prinzipien zu entwickeln, als der Begriff des *dharma* noch nicht im religiös-moralischen Sinne auf die Gesellschaft bezogen und zur Einteilung dieser Gesellschaft in bestimmte Gruppen verwendet wurde; diese Konzeption war erst im Entstehen begriffen, am deutlichsten sichtbar im *Satapatha-Brāhmaṇa*. *Artha*- und *Dharmaśāstra* entwickelten sich folglich nebeneinander, nicht das *Artha* auf der Grundlage des *Dharmaśāstra*.

2. Die *nīti*-Prinzipien aus dem AB werden ausdrücklich einem König zugeschrieben. Daß sie darüber hinaus auch noch einzig und allein in dem *Brāhmaṇa* zu finden sind, das am stärksten auf Könige und Königsweihe Bezug nimmt und in das Ritual der Königsweihe stark von der übrigen vedischen Tradition abweichende Züge einbringt, läßt darauf schließen, daß sich Staatslehre zuerst in *kṣatriya*-Kreisen, sozusagen aus dem Alltag des Königs heraus, entwickelte oder daß zumindest *kṣatriya*-Kreise nicht unwesentlich an der Entwicklung der Staatslehre beteiligt waren.

3. Ausgehend von der Tradition, die den mythischen Weisen *Brhaspati* und *Uśanas* die Begründung des *nītiśāstra* zuschreibt, bezeichnet R. P. Kangle die *purohitas* als die Väter dieses *śāstra*: « *Precepts or rules bearing on matters on administration and of state policy at home and abroad may be supposed to have been framed by the early purohitas for the guidance of the kings whom they served. Such rules were obviously found useful for the instruction of other kings as well. The precepts may have been supposed to have been collected together and*

to have thus constituted a sort of manual for the guidance of rulers in general » (a.a.O., S. 10). In der Tat bildet der Ritus des « Sterbens um das *brahman* herum » mit den anschließenden Maximen König Sutvans den Abschluß der Darstellung des *purohita*-Amtes im AB. Die Art, wie die Maximen dort angeführt werden (s.o. S. 3) unterstützt zwar Kangles These nicht in dem Sinne, daß *purohitas* allein als die Begründer des *nītiśāstra* zu gelten hätten. Sie zeigt jedoch, daß die *purohitas* offenbar sehr früh schon eine Lehrerfunktion bei ihrem König usurpierten und sich aus dieser Stellung heraus bemühten, nacheinander die verschiedenen Gegenstände des späteren *Arthaśāstra* in die brahmanische, religiös ausgerichtete Weltansicht zu integrieren. In der Zeit der *Brāhmaṇas*, als dieser Prozeß offensichtlich begann, maß man dem Opfer und seiner magisch-spekulativen Ausdeutung noch wesentliche Bedeutung bei. Folglich integrierte man die Anfänge der Staatslehre in das brahmanische Wissen durch Verknüpfung mit dem Ritus, wie gewollt eine solche Verknüpfung uns auch heute erscheinen mag.

Dieser Prozeß setzte sich folgerichtig fort mit der Einbeziehung des *rājadharmā* und des zivilen und Strafrechts (*vyavahāra*) in die *Dharmasūtras* und *śāstras* in der entwickelten hinduistischen Gesellschaft. Kangle hat allerdings wohl recht, wenn er die Bedeutung der *purohitas* für die anfängliche Formulierung und frühe Tradierung eines *nītiśāstra* betont und den speziellen lehrhaften Charakter sowie die praktische Ausrichtung dieser Textgattung auf sie zurückführt (a.a.O., S. 12) — waren doch die *purohitas* in dem sich herausbildenden Staatsapparat der frühen nordindischen Staaten die ersten und lange auch noch die höchsten Beamten. Daß die *purohitas* in bezug auf *nīti* von Königen und Stammesführern mit ihrer praktischen Erfahrung lernten und vieles übernahmen, macht eine Stelle wie AB 8.28 wahrscheinlich — waren doch Könige wie Janaka von Videha, Aśvapati u.a. für Brahmanen in jener frühen Zeit anerkannte Diskussionspartner und sogar Lehrer in religiösen und philosophischen Fragen.